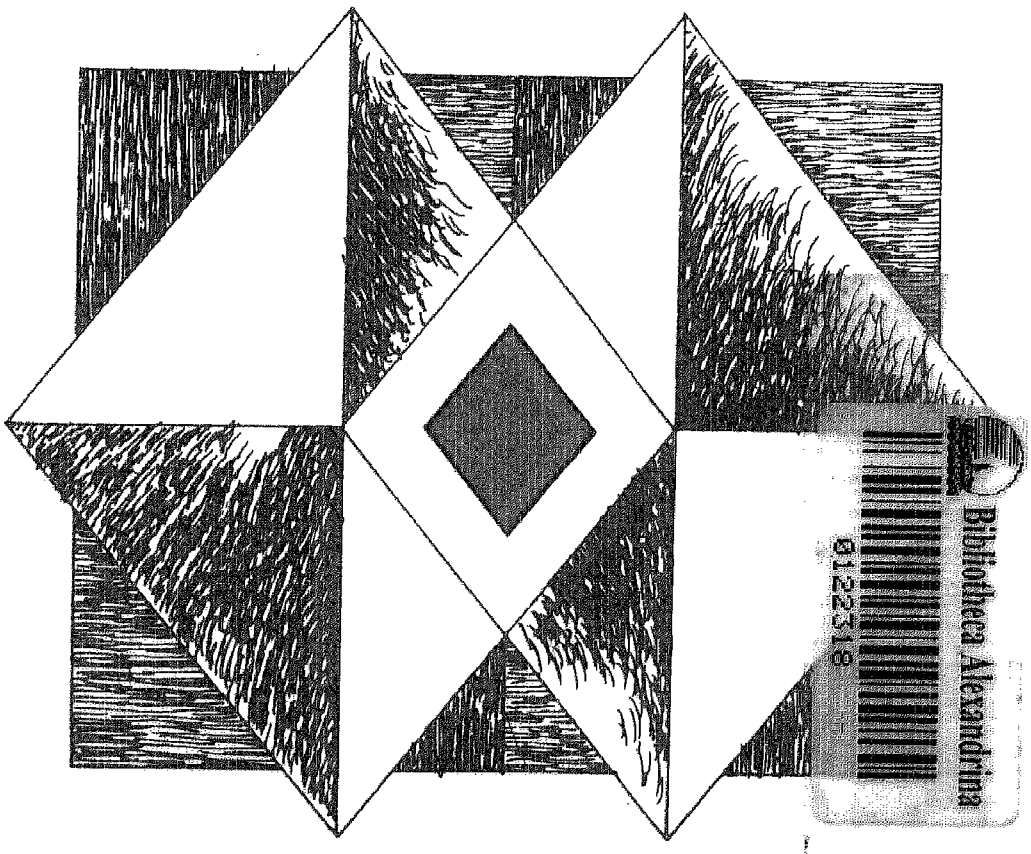
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محمد أركون

تاريخية الفكر العربي الإسلامي



Bibliotheca Alexandrina
0122218

المركز الثقافي العربي
مركز الانماء القومي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تاريخية
الفكر العربي الإسلامي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محمد أركون

تاريخية
الفكر العربي الإسلامي

ترجمة: هاشم صالح

مركز الانماء القومي
المركز الثقافي العربي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

* تاريخية الفكر العربي الإسلامي
* تأليف: محمّد أركون.
* ترجمة: هاشم صالح.
* الطبعة الثانية، 1996.

الناشر

مركز الانماء القومي
رأس بيروت ـ المنارة
بناية الفاخوري
ص. ب: 135048
هاتف: 802993 - 810338

المركز الثقافي العربي
42 ـ الشارع الملكي (الأحباس)
الدار البيضاء ـ ص.ب: 4006 (سيدنا)
هاتف: 303339 ـ فاكس: 305726
بيروت ـ ص.ب: 113/5158 ـ فاكس: 343701

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة الترجمة العربية

اشارات وتنبيهات
بقلم المؤلف

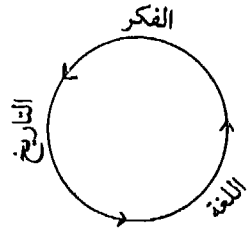
لقد تُرجِمَ إلى العربية كتابان فقط : « الفكر العربي » الذي ترجمه الزميل الفاضل الاستاذ عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٣ ، و « الاسلام ، امس وغداً » ، الذي ما زلت أجهل إلى اليوم ترجمته والدار الناشرة له ببيروت ! . . .

وكنت حريصاً دائماً أن أجد مترجماً متمكِّناً من اللغتين العربية والفرنسية ، متدرِّباً بمعاجم العلوم الإنسانية والاجتماعية ، لينقل إلى القراء العرب نقلاً وافياً علمياً ما ألَّفتُهُ بالفرنسية من كتب هي أهم في نظري من الكتابين المذكورين الأوَّلين . وازداد حرصي شدةً على ذلك بتعدُّد اتصالاتي بالجماهير من العرب والمسلمين عن طريق إلقاء المحاضرات في جميع أنحاء العالم . وكل من استمع الى كلامي ألَحَّ عليَّ ان تُقَدَّم كتبي بالعربية ، بل أن أكتبها مباشرة بالعربية لتكون الفائدة أتم للغة العربية والناطقين بها .

لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما : متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية ؛ ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنكليزية والفرنسية والألمانية خاصة) الى العربية . إني أعترف بأهمية هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطرق ؛ ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية ؛ إلا أن تجربتي في هذا الميدان أقنعتني بأن أحسن الطرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضمِ وتمثُّلِ الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجدِّدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي ، بل لتحريك هذا التفكير ولإحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديدٍ وتحوّلٍ واطلاع على آفاق بديعة من المعرفة لم يخطر وجودها أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء . ثم إذا وُفِّق الباحث المفكر في هذه المرحلة الأولى من البحث والاكتشاف والمقابلة بين إطارين من التفكير (لا أقول فرض إطار على إطار آخر ، ولهذا يحتاج الباحث إلى الاجتهاد الفكري الخاص قبل أن يكون عالم لغويات أو ألسنيات بشكل كامل) يمكن الانتقال الى المرحلة اللغوية : أي نقل أجهزة المفهومات الى منظومة خاصة من الدلالات الحافة والمحيطة (أي الدلالات الثانوية المحيطة بالدلالات الاصلية) Connotation .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا أفصل طبعاً بين اللغة والفكر بقولي هذا . إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر ، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاّقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية : اي من التاريخ الفردي والجماعي معاً . ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية . وتكون العلاقة على الشكل التالي :



وبمجرد تأمُّل هذا الشكل الممثِّل للعلاقات الحية بين الفكر والتاريخ واللغة يستطيع القارىء أن يدرك أسباب الفوضى الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية فيما يخص التعبير عن الحداثة الفكرية . ما دام كل مؤلف عربي يبدع اصطلاحاته الخاصة دون ان يُوفَّق الى خلق مدرسة تتبنّى هذا الاصطلاح وتذيعه عن طريق الشروح والتعقيبات والمناقشات في المجلاّت والجرائد والمحاضرات والمسامرات وحلقات الدرس ، فسيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدىً ، وعندئذ تُترَك ثمرات اجتهاده وتتعارض نتائجه بنتائج اجتهادات أخرى منعزلة .

لهذا السبب لم نُوفَّق بعد إلى ايجاد مصطلحات وافية سليمة للدلالة الفكرية **الكاملة** على مفهومات من مثل: mythe , tradition , orthodoxie , spiritualité , théologal , exis-tential , problème de Dieu , laïcité , critique , الخ . . . ولا يعني ذلك ابداً ان اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني التابعة لتلك المفهومات ؛ وانما يعني أنها كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص ، اي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافَّة المرتبطة بالنزاعات الايديولوجية بين القوى الاجتماعية وانها بحاجة الى تطوير وتجديد . إن سيادة المذهب الأشعري في أصول الدين وتغلُّب المذاهب الفقهية المعروفة في اقطار معيّنة من دار الإسلام أدّى الى عدم التفكير في مسألة تحويل دين الحق الى أرثوذكسية أيديولوجية تُقدَّم الى « المؤمنين » على هيئة الطريق المستقيم في العقائد والشريعة بغض النظر عن تعارضها واختلافاتها مع مذاهب أخرى . وهكذا سار تاريخ الفكر الإسلامي أثناء قرون وقرون سيراً متوازياً فاصلاً وعازلاً بين أرثوذكسية « أهل السنة والجماعة » وأرثوذكسية « اهل العصمة والعدالة » (الشيعة) وارثوذكسية المحكِّمة او الشراة (الخوارج) . . . وقُلْ مثل ذلك في قضية تكوين « سُنَن » (تراثات) متوازية ، اي السنة المعتمدة على الصحيحين وسائر مجموعات الحديث المُجمَع عليها عند أهل السنة والجماعة ، والمجموعات الأربع المُجمَع عليها عند أهل العصمة والعدالة. حصل ذلك الى حد أن أصبح مفهوم « السنَّة الشاملة » او التراث الاسلامي الكلي (**La tradition islamique exhanstive**) مما لم يُفكَّر فيه بعد (impensé)في الفكر الاسلامي لاسباب أيديولوجية محضة. ولا يعود هذا إلى أن اللغة العربية قاصرة عن ذلك ، ولا لأن فكر المسلمين ضَيق او ضعيف بالطبيعة أو بشكل أزلي ، أو أنه غير قادر على إدراك تلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدرجة من التفكير والفهم . لهذا السبب ألحّ كثيراً على ما لم يُفكَّر فيه بعد في الفكر الإسلامي ، إما لأن الفكر الإسلامي تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى (أي المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة) وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط ايديولوجية في صورة ارثوذكسيات دينية كما قلنا .

* * *

لقد قام الدكتور هاشم صالح باجتهادٍ مثمر في هذا الميدان وساهم مساهمة جدية في إثراء اللغة العربية والفكر الاسلامي بتلك الأجهزة من المفهومات والاصطلاحات التي أشرت اليها كأجهزة لازمة لمن يريد التعرُّف النقدي على الفكر الإسلامي لا في مراحله التاريخية السابقة فحسب ، بل أيضاً في الممارسات المعاصرة المتعددة بتعدد الحركات الاجتماعية والسياسية التي تقدم نفسها في معاجم وتصوراتٍ إسلامية . إني لا أقول هذا الكلام لأخفض من قيمة تلك الحركات ، فالواقع انها تقوم بدور تاريخي من الأهمية بمكان . ولكن ، لا بد من الإشارة الى أن التفكير في أصول الدين (أو ما يسمى باللاهوت أو علم الكلام أو أثولوجيا) وفي أصول الفقه كفلسفة الحقوق ، وفي علم الأخلاق وفي علم الروحانيات على غرار ما قام به الغزالي في إحياء علوم الدين ، كل ذلك منسيٌّ أو مجهول أو ثانوي اليوم بالنسبة الى ما أسميته بايديولوجية الكفاح والدفاع عن « الاسلام » بشكل تبريري وتبجيلي بصفة عامة . ومهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدقيق في ترجمته فإني أحذر القارىء العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النص العربي فقط . اود طبعاً ان تتعدد المناقشات والتعقيبات لخلق جوّ فكري إسلامي حول إشكاليات جديدة محرَّرة من قيود الارثوذكسيات والميتولوجيات .

ولكن ، لن تتم الفائدة بهذا المقصد السليم الاسنى إلا اذا تنبَّه القارىء العربي الى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية ، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة **الدلالات الحافة او المحيطة** (le système de connotation). لا يحقّ لأحد ، وخاصة اذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الارثوذكسية المعروفة ، ان يتدخل في تعقيب او مناقشة ناهيك عن ان يكفِّر الآخرين كما فعل الغزالي في « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ، اقول لا يحق له أن يفعل ذلك اذا لم يُحِط علماً بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم : « منظومات الدلالات الحافة او المحيطة او الثانوية » (راجع مثلاً :

Cathrine Kerbrat — Orecchioni : La CONNOTATION . Presse universitaire de Lyon 1977)

اقول هذا الكلام بخصوص مفهومات اساسية كـ **أسطورة وتاريخية**. لقد ألححت على هاشم صالح حتى يكثر من الشروح والتعليقات في هوامش الصفحات لكي يساعد القارىء على الفهم الدقيق وينقذه من سوء الفهم والتورط في احكام سريعة على أشياء لم يعرفها حق المعرفة . ومع ذلك فقد وقعت تجارب مؤلمة مع علماء مشهورين محترمين معروفين برسوخ علمهم وصفاء نيتهم وإخلاص إيمانهم فتورَّطوا في سوء تفاهمات مأساوية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فعندما يقرأون ترجمة جملة كهذه :

« Le Coran est un discours de structure mythique »

أي « القرآن خطاب أسطوريّ البنية » كما جاء في ترجمة الدكتور عادل العوا ، فإنهم يصرخون ويدينون . . . في الواقع ، إن الترجمة صحيحة وسليمة لغوياً ، إلا أن مفهومات « خطاب » و « أسطورة » و « بنية » لم يُفكَّر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر . ولن تؤدّي المناقشة الى أية نتيجة صالحة اذا ما تمسك هذا الطرف المذكور بأحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي ـ الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الاسطورة .

* * *

ارجو كل الرجاء أن يُحسِن القارىء ظنه بالمؤلف وبالمترجم ، فإنهما تعاونا تعاون الأخوين على البرّ والتقوى وكلمة الحق . وقد قصدا إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول . لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية . وكما أن الشافعي ألّف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذلك يضطرُّ الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها . لا شك أن المحاولات المقدَّمة في هذا الكتاب لا تكفي للوصول الى ما يرام من نتائج في جميع الميادين الخاصة بالفكر الاسلامي ، إلا أنها تفتح آفاقاً وتقترح طرقاً وبرامج عملٍ لا بدَّ من الشروع بها وانجازها على أدق الأساليب والمناهج الفكرية والعلمية . ولذا اخترنا عنواناً لهذا الكتاب : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**.

وستتلو هذا الكتاب ، بعون الله ، كتبٌ اخرى كانت قد نشرت بالفرنسية أو في طريق التأليف . إلا أن البرامج التي اقترحتها في مجال الدراسات القرآنية مثلاً (راجع مقدمتنا لكتاب **قراءات في القرآن**) ستستغرق وقتاً طويلاً وجهوداً متعددة متواصلة لباحثين مسلمين وغير مسلمين مُدَرَّبين على مناهج وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومطّلعين بشكل جيد على العلوم الاسلامية الموروثة .

محمد اركون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

كيف ندرس الفكر الاسلامي

﴿ كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾
(القرآن)

نحو نقد العقل الاسلامي

ليست النصوص المجموعة بين دفتي هذا الكتاب إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الاسلامي . اقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر ، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الادبيات الهرطقية (= البدعوية) والتيولوجية . ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الانسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة . وهو أيضاً تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لانه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الاسلامي المعاصر وسدّ نواقصه منذ ان كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية .

لم يعتد مؤرخ الفكر على أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات (الهموم) ، ويفتتح كل هذه المنظورات ، ويتابع كل هذه المهمات في نفس الحركة الواحدة من الفكر والكتابة . إنني لا أدعي اني قد نجحت في هذه المهمة تماماً . ذلك ان المشروع شديد الجدّة وشديد التعقيد الى حد أنه يتعذر انجازه تماماً منذ المحاولات الأولى . ولكني مع ذلك اعتقد اني قد اكثرت من ضرب الامثلة[1] ، وأوضحت المواقع الاستراتيجية لتدخل المؤرخ ـ المفكر في الحالة الراهنة للبحث والمجتمعات الاسلامية ذلك اني لا أفصل ابداً بين هذين المنظورين المذكورين . أقصد بذلك اني احرص على الالتزام بمبادىء المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما إني أهدف إلى ادخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس واليوم إما من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للايديولوجيات الرسمية .

لكي أبين بشكل واضح الفروق التي تميز بين التاريخ التقليدي للفكر وبين الفكر الجديد الذي اريد أن افتتحه وأمهد له الطريق فسوف اذكر ببعض خصائص الأول وصفاته[2] . كان تاريخ الافكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علماً متميزاً ومختلفاً عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ . إنه يستند على الفرضية التي تقول بأن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الافكار ذات قوام متماسك وثابت ، وإنها ذات دلالات ومعان فوق تاريخية . كما ويبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الاكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية . يبرزها وكأنها مزوَّدة بقوة موجِّهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات . نلاحظ أن تصوراً كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للانظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في احضان الوحي من توراة وانـاجيل وقرآن ، وفي احضان الفلسفة الافلاطونية[٣] . كان هذا اللقاء بين الوحي التوحيدي والفلسفة الافلاطونية قد سهَّل عملية الخلط لدى العرب المسلمين بين افلوطين في الكتاب الشهير المدعو « بإلهات ارسطو »[*] ، أو تلفيقة الفارابي « لرأي الحكيمين » . كانت التيولوجيات والفلسفات التي انتشرت أثناء العصور الوسطى في كل الفضاء الجغرافي الاغريقي ـ السامي قد قوَّت الى حد كبير هذا التصوّر الذي يقدم الأفكار على أنها كائنات منفصلة ومتفرقة تستمر فقط بقوة الذهن (= العقل) ، مؤسَّسة على الانطولوجيا المتعالية ومؤسِّسة لها[٤] .

كان الاصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحُّص الحر ، وزعزع بذلك الاستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الاطار الانطولوجي الخاص بالوحي . ثم جاءت حركة النهضة في الغرب ايضاً لكي تعمق هذه الحركة الاصلاحية وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه الى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقاً من الواقع والعلوم وبين التيولوجيا التي اخذت تكتفي منذ الآن فصاعداً في ادخال بعض التماسك على معطيات الوحي المطبَّقة على حياة المؤمنين . في الواقع ان هذا الفصل قد كرس نوعاً من التخصصية في رؤية العقل وكرس ايضاً تشظي المعرفة . وتسارعت الحركة بعدئذ على هذا النحو واشتدت حتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة . وتم الفصل بينها وبين التيولوجيا نهائياً .

كان التعليم المدرسي والتطور الايديولوجي في كل بلد قد ساهما أيضاً في تثبيت الحدود بين العلوم العقلية والعلوم الدينية وفي تجميد المناهج وتأبيد = تخليد أنماط التساؤل المعروفة وعزل العلوم بعضها عن البعض الآخر . ففي فرنسا بشكل خاص نجد ان المسار الايديولوجي الذي ابتدأ منذ الثورة الكبرى قد انتهى إلى الفصل القانوني بين الذرى السياسية والذرى الدينية دون أن تُدرس بعمق انعكاسات هذا القرار السياسي الخطير على النظرية النقدية للمعرفة . إن الجهود والمحاولات التي تبذلها الحكومة الاشتراكية حالياً من أجل حل مشكلة ما يسمى بالتعليم الحر ، وأنواع الرفض والمقاومة الهائجة التي أثارتها الحلول المقترحة لدى كلا المعسكرين الكاثوليكي والعلماني تبيّن لنا إلى أي مدى بقيت الفلسفة الضمنية الخاصة بتصور كلا الجهتين لا مفكَّراً فيها ، بل مهملة ومشوَّهة من قبل التطاحن الايديولوجي .

إني غالباً ما أتعرض في نصوصي ودراساتي إلى هذا الموضوع لأنه يخص أيضاً المناقشات

(*) كان الكتاب قد ترجم بالضبط تحت عنوان : « اوثولوجية ارسطو طاليس » وهو في الواقع لا علاقة له بارسطو ، وانما هو مأخوذ على هيئة مختارات من « تساعيات » افلوطين . (المترجم) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحادة ، والصراعات الحاسمة الاكثر هيجاناً والتي تدور الآن في المجتمعات الاسلامية المعاصرة .

إن تشظي العقل والمعارف التي انتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل ايضاً في النظام التعليمي والجامعي الذي ادخل إلى البلدان الاسلامية والعربية بعد الاستقلال خصوصاً . هكذا نجد مثلاً أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص اي مكان « للفلسفة » . ونجد أن الفلسفة بدورها لا تترك اي مجال لتسرُّب الادب ولا حتى التيولوجيا الى رحابها وقاعاتها . أما هذه الاخيرة ـ اقصد كليات الشريعة ـ فهي معقل لمعارف ومزاعم العقل « الاسلامي » الاكثر دوغمائية كما كان الاصوليون قد حددوه وعرَّفوه بشكل خاص[٥] . كان ابن قتيبة قد شنّ في الماضي حرباً صليبية ضد الفلسفة التي نافست العلوم الدينية على السيادة والاستاذية في مختلف مجالات المعرفة . حصل ذلك في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي . وقد استمرت هذه المناقشة واتسعت وتعقدت حتى حصل تدخل ابن رشد القوي والعنيف ، ولكنه انتهى اخيراً بالفشل .منذ ذلك الوقت لم تدرس مطلقاً مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل ابعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الاسلامي . نقصد بالابعاد الفكرية هنا الروابط المتحولة والمتغيرة بين المفكَّر فيه واللامفكَّر فيه في كل فترة وكل عمل او مؤلَّف وكل مجتمع . كما لم تدرس الابعاد السوسيولوجية لهذه الروابط . نقصد بذلك التناقض بين العلماء ـ الفقهاء من جهة وبين المثقفين والأدباء الذين كانوا يميلون إلى تشكيل طبقة متجانسة من جهة أخرى . كما لم تدرس الأبعاد التاريخية المتمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحبِّذة إما لنزعة إنسية (هيومانيزم) وإما لأرثوذكسية منغلقة وصارمة كما حصل بعد القرن الخامس الهجري .

إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والانتروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به . إن هذا البرنامج يختلف عن برنامج بروكلمان وفؤاد سيزغين المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية وإحصائها . إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي انتجها العقل ضمن الاطار الميتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فُرِض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية .

إنه لأمر ذو دلالة أن المنهج التنقيبي الاستشراقي الذي يفتخر بحق بأنه قد ساهم في تقديم معرفة علمية افضل للمجال الاسلامي لم يقم بأي رد فعل ضد التخصصات والتفريعات والتصنيفات وبالتالي الحدود الايديولوجية لا المعرفية التي أورثنا اياها العصر الكلاسيكي للعقل « الاسلامي » . وقد حصل ان تصادفت هذه التصنيفات والتخصصات وخصوصاً ما يتعلق منها بالفلسفة والتيولوجيا مع تلك التصنيفات والتخصصات التي اعتمدت في الغرب .

ينبغي القيام بدراسة معمقة من اجل استكشاف أسباب هذا التصادف وظروفه الايديولوجية والثقافية ، ومعرفة التواطؤ السري بين علم الاسلاميات (= الاستشراق) مع انماط التفكير والفرضيات والتحديدات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيك الكلاسيكي[٦] والمنهجية الفللوجية والتاريخانية . نلاحظ اليوم ظهور تيار ايديولوجي في الغرب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يدعي الانتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بالقيم الاكاديمية في البحث ، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الاجنبية شعارات الخطاب الاسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل(٧) .

إن حدود وخصائص التطبيق « العلمي » للاستشراق يمكن أن تتوضح لنا في هذا المجال الذي نحن بصدده عن طريق تفحص الجزء الأول من كتاب « تاريخ الأدب العربي » لجامعة كمبردج(٨) The Cambridge History of arabic litterature تحت العنوان العام « الأدب العربي » نجد مجموعة فصول تعالج إما مادة تاريخ الأفكار وإما مادة التاريخ الأدبي . ولكن هذه الفصول المكتوبة من قبل باحثين متخصصين ليست إلا عبارة عن رصف للمعارف المتراكمة المتعلقة بكل موضوع أتى به التراث كالشعر الجاهلي والنثر العربي البدائي والرسالة النبوية والقرآن والحديث والسيرة والشعر الأموي والتأثيرات اليونانية والفارسية على الادب العربي . نلاحظ في هذا الكتاب غياب الفصول التي تعالج موضوع التأريخ (= كتابة التاريخ) والجغرافيا والفكر اللغوي وبدايات علم الكلام والتفسير وتيار الزهد وعدم الأخلاق أو السلوك . . . وأما الفصل التاسع عشر فهو مخصص « للخرافات والأساطير قبل الاسلام وفي بداياته » . ولكننا نبحث فيه عبثاً عن معالجة سيميائية (بنيوية) للحكاية الشعبية أو عن مقاربة حديثة لفن السرد القصصي أو عن استكشاف المخيال العربي . على العكس ، نجد أن هذا الفصل يبتدىء باستشهادٍ مأخوذ من كارادوفو الذي يحيلنا مباشرة إلى القرن التاسع عشر . يقول : « نجد في شخصية كل تيولوجي وجغرافي ومؤرخ مسلماً فولكلوريا » (ص ٣٧٤) . ليس هناك أي أثر في الكتاب للمخيال الفردي الذي يساهم مع العقل والذاكرة في بلورة التصور والادراك ، ولا للخيال الاجتماعي بصفته وعاءً للتصورات التي تنتجها ملكات تحسس الواقع وتفسيره وترجمته . وأما مفهوما الابستمي ونظام الفكر اللذان استُغلا بخصوبة لامتناهية من قبل ميشال فوكو فقد بقيا مجهولين تماماً (أو مستحيلاً التفكير فيهما) بالنسبة لمؤرخي الادب العربي . وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتُقدَّم دائماً على أنها تشكيلات استدلالية ـ عقلانية في حين أنها مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الاساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها .

إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء انتربولوجيا المخيال (او الخيال) وعلم اجتماع العامل الاسطوري والشعائري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني « والعقل الكتابي » والتراث الشفهي . إن عدم اهتمام معظم المستعربين وعلماء الاسلاميات الغربيين بدرس انتاج المعنى ومستوياته هذه يدل إلى أي حد يبقون هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون على مجتمعاتهم بالذات(٩) .

إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخراً في البحث وبطئاً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً . إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والاسلامي كماً ونوعاً . أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً . إن أمثال طه حسين وأحمد أمين والمازني وسلامة موسى وغيرهم . . . لا يوجدون في المناخ العربي الراهن . صحيح أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مثقفي العصر الليبرالي[١٠] كانوا يقلدون بشكل استعبادي زائد عن الحد النماذج الثقافية التي اطلعوا عليها في الغرب . إن خصومهم من مثقفي المرحلة « الثورية » يستمتعون بإدانة خضوعهم الاستلابي للغرب أو حتى خيانتهم للقضية القومية . ولكنهم ينسون ان المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة ، في حين أنهم راحوا هم يؤيدون باسم « الثورة » مواقف الفكر الارتدادي وأساليبه . إن نكبات العقل العربي والاسلامي الجديدة هذه تستحق تفحصاً ودراسة طويلة لا أستطيع القيام بها هنا . لكي اساعد القاريء على فهم النصوص المجموعة في هذا الكتاب ، فإني اعتقد أنه من المفيد أكثر ان أعدد الموضوعات الأساسية المشكِّلة أو المكوِّنة للفكر العربي ـ الاسلامي .

عندما نحاول تتبع المسار الطويل للعقل في شتى الاوساط الاجتماعية التي لمستها الظاهرة الاسلامية أو هيمنت عليها بدءاً من العام الاول للهجرة (٦٢٢ م) ، فاننا نكتشف وجود شخصيات ومؤلفات ولحظات تأسيسية تتيح لنا التعرف على كل أنواع التطورات والأحداث اللاحقة .

سوف أعطي الامتياز ضمن هذا التوجه للحقول المعرفية واللحظات التالية :

١ ـ القرآن وتجربة المدينة .
٢ ـ جيل الصحابة .
٣ ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .
٤ ـ السنة والتسنن .
٥ ـ أصول الدين ، اصول الفقه ، الشريعة .
٦ ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها .
٧ ـ العقل في العلوم العقلية .
٨ ـ العقل والمخيال في الادبيات التأريخية والجغرافية .
٩ ـ العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر .
١٠ ـ الاسطورة ، العقل والمخيال في الآداب الشفهية .
١١ ـ المعرفة السكولاستيكية (= المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحسّ العملي Le sens Pratique) .

١٢ ـ العقل الوضعي والنهضة .
١٣ ـ العقل ، المخيال الاجتماعي والثورات .
١٤ ـ رهانات العقلانية وتحولات المعنى .

* * *

إن هذه الخطوط العريضة للبحث والتأمل لا تتيح بالتأكيد استنفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل « الاسلامي » قليلاً أو كثيراً . ولكنها مع ذلك تتيح لنا تجميع الخصائص المكوِّنة للفكر الاسلامي والمتمثلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الادراك ومحاكمة الأشياء ، ثم أطر التعبير وأساليبه والتوترات التثقيفية وآليات الانتقاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قبول أو الرفض والطرح . إننا إذ نحصي هذه المعطيات ونستخرجها لا يغيب عن أعيننا الهدف الأساسي لبحثنا وتحرينا ألا وهو: التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الاسلامي .

١) إني إذ اتخذ القرآن وتجربة المدينة كنقطة انطلاق لا أريد أبداً الانصياع لهيمنة اسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي ، هذا في حين أن أحد أهداف الدراسة التي اقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة . ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الاسبقية التي لا مجال للشك فيها . لقد ادخلا أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومباديء لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا . كنت قد توقفت طويلاً عند المشاكل التي ما انفكت قراءة القرآن تطرحها على إثر التفاسير العديدة المتراكمة في الماضي . أرجو من القارىء هنا أن يعود إلى كتابي السابق الذي بعنوان : قراءات القرآن . لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني . وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين : اللغة ــ التاريخ ــ الفكر(*) . يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية (= تجربة محمد) على قاعدتها اللغوية وانتاج تاريخ واقعي محسوس ، والعكس : أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية . إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدينية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه ، وبين حكاية اسطورية واستطراد ارشادي . إن تداخل الظرف الآني الراهن مع الابدية ، وتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغير ، وتداخل الزائل مع الكائن المطلق وتداخل الدنيوي مع المقدَّس وتداخل المادي مع المتعالي(١١) ، كل ذلك يحيلنا الى مستوى وطراز من الفكر يختلف عن نوعية الفكر الذي ساد فيما بعد اثناء الاحتكاك بالفكر اليوناني والذي اعتقِد أنه يشرح الخطاب القرآني أو يفسره

(*) تمثل هذه المعادلة المتشابكة اهمية كبرى بالنسبة لدراسة تاريخ الفكر ، أي فكر . فنحن لا نستطيع أن ندرس مرحلة فكرية في الماضي القريب او البعيد اذا لم نأخذ بعين الاعتبار وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة ، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به . ان نظرة سريعة نلقيها على العصور الثقافية العربية ـ الاسلامية توضح لنا ذلك . لنأخذ العصر الجاهلي مثلاً ثم العصر الاسلامي الأولي والعصر الكلاسيكي الذي تفاعلنا فيه مع اليونان وغيرهم ثم العصر الأرثوذكسي السكولاستيكي ثم عصر النهضة الحديثة ، فإننا نلاحظ شيوع مفردات معينة واساليب تعبير مختلفة من عصر الى /اخر . لذلك نرى أن أهم شيء مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من اسقاط معانيها الحالية على معانيهاظ السابقة . وهذا ما يدعى « بالمغالطة التاريخية » . ينبغي قراءة النصوص قراءة تزامنية (Synchronique) الواعي مضامينها السائدة في وقتها . وهذا ما فعله اركون بالنسبة للقرآن . (المترجم) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في حين أنه يسقط عليه مفاهيمه وتحديداته الخاصة بزمن آخر . فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات . نجد أن اللغة والفكر آنذاك ـ أي لحظة انبثاق القرآن ـ مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش . وأما عندما ننتقل إلى التفاسير التي انتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادىء وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة . وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي الى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ، ويحمِّلونها ما لا تحتمل . إنها ـ أي آيات القرآن ـ لا تعود عندئذٍ نصوصاً تدرس لذاتها .

٢) إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (مات عام ٨٥٢ هـ / ١٤٤٩ م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة . هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للاسلام ولكل تراثه . ولكننا نلاحظ أن تراجم « كتاب الرجال » لأبن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الاسلامي الشائع وتجيشه وتنكّر (= تقنّع ، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها . لقد آن الأوان لكي نفتح هذه الأضبارة الشائكة على مصراعيها (كلياً) . اننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم « العدالة » الذي بلوره المحدِّثون (أصحاب الحديث) . وإنما ينبغي إعادة تفحص كل « الاسنادات » ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية . وإنما نريد على العكس ، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت « حقيقة » المعلومات التأسيسية المكوِّنة لكل التراث الاسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل (*) .

هنا أيضاً ينبغي قلب المنظور العقلانوي والظاهري للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غذّت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد والنزعة التقوية والفكر

(*) احدى أهم الركائز التي يستند عليها الفكر الحديث تتمثل في تبيان دور الخيال او المخيال او الأسطورة ـ بالمعنى الانتربولوجي للكلمة ـ في صنع التاريخ . ان التاريخ لا تصنعه فقط ـ أو تحركه ـ الأحداث المادية الواقعية التي جرت بالفعل ، وانما تصنعه أيضاً الخيالات والأحلام والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث عادة أو تسبقها أو تأتي بعدها . ان الأسطورة هي احدى محركات التاريخ . تماماً كالصراع الطبقي أو كالعامل الاقتصادي . كانت وضعية القرن التاسع عشر قد احتقرت هذا العامل جداً بسبب من نزعتها العلموية (Scientiste) . هذا لا يعني بالطبع انه ليس هناك من فرق بين العصور القديمة والعصور الحديثة ، أو بين المجتمعات ذات البنى التقليدية العتيقة والمجتمعات ما بعد الصناعية . من الواضح أن تأثير الأسطورة والمخيال على الأولى هو أكبر واشد تعبوية وفعالية منه على الثانية . (المترجم) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأنواع السلوك اللاحقة للمؤمنين . نقصد بذلك استبطان المؤمنين لكل تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسية . من الواضح أن سيرتي محمد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم (١٢) .

٣) كان موضوع الصراع حول الخلافة/الإمامة على العكس مما أثارته حالة الصحابة ، في رأس اهتمامات المسلمين وكذلك المستشرقين . وقد جرى التركيز إما على الرهان السياسي (وهذا هو المنظور أو الخط السني الذي عمقته التاريخوية الحديثة وإما على البعد البطولي في التاريخ ، الخاص بالإمامة (وهذا هو الخط الشيعي الذي ركز عليه « الروحانيون » والناطقون المعاصرون باسمهم كهنري كوربان وسيد حسين نصر . . .) . هكذا نلاحظ أن مسائل الفلسفة السياسية والبسيكولوجيا التاريخية لا تزال تنتظر من يطرحها خارج إطار المماحكات الجدالية العتيقة والقروسطية بين السنة والشيعة (انظر الفصل المخصص للموضوع في هذا الكتاب) عندما اتحدث عن توحيد الوعي الاسلامي فإني لا أهدف في الدرجة الأولى إلى تحقيق مصالحة دينية بين اجزاء الأمة وفي صفوفها ، أو إلى تجاوز نهائي لكل الفتن التي مزقت الأمة الإسلامية المثالية التي حلم بها المسلمون والتي لم تتحقق مطلقاً بشكل محسوس في التاريخ . هذا على الرغم من ضرورة تحقيق هذا التجاوز وأهميته . على أي حال يمكننا أن نحقق نتيجة كهذه عن طريق آخر إذا ما نجحنا في أن نفكّر أخيراً بما بقي لا مفكَّراً فيه -Im) (pensé بخصوص كل الصراعات التي دارت حول الخلافة أو الإمامة . سوف يرى القارىء أثناء مطالعة هذا الكتاب كيف حاولت أن أعيد طرح الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام عن طريق استخدام مصطلحات تاريخية وفلسفية في آن معاً ، فيما وراء الظروف والمماحكات الحزبية والعارضة التي حصلت بين علماء السنة والشيعة ، وفيما وراء الاتهامات التي تبادلوها فإن الشيء الأهم الذي كانوا يحاولون السيطرة عليه هو ذروة السيادة العليا التي تسوِّغ كل سلطة سياسية أو تنقضها . إن هذه السيادة العليا للتبرير تبدو بالنسبة للمحكومين شيئاً مقدساً متعالياً يتفوق على السلطة السياسية المقتنصة عن طريق القوة من قبل احد الفريقين . لم يحاول باحث واحد حتى الآن أن يبين كيف أن وظيفة التعالي التقديسية التي تؤمنها ذروة التشريع أو التسويغ هي ضرورية جداً بالنسبة للمخيال الاجتماعي أقصد بذروة التسويغ هنا أو السيادة العليا سلطة البابا مثلاً الذي يمثل وسيط المسيح فيما يخص الكاثوليكية ، أو القرآن الذي يمثل كلام الله أو هيبة النبي واحترامه الذي انتقل فقط إلى ذريته عن طريق علي وفاطمة أو العودة إلى الأرض الموعودة بالنسبة لليهود أو الاقتراع العام بالنسبة للديمقراطيات الحديثة أو هيبة « القادة التاريخيين » بالنسبة للشعوب التي خاضت حروب التحرير الوطنية . . . تعاش هذه السيادة العليا من قبل الجسد الاجتماعي (المجتمع ككل) وينظر إليها وكأنها مرجع فوق بشري أو فوق فردي (أي يتجاوز البشر والفرد) وذلك فيما يخص حالة الاقتراع العام غير المتلاعب به . من المعروف أن الاقتراع العام في الديمقراطيات الغربية الحديثة يؤدي إلى فرز أغلبية تتجاوز رأي الفرد وتجبر كل فرد على احترامها حتى لو كان قد صوت ضدها . إنها إذن هيبة فوق فردية وليست فوق بشرية كما هو عليه الحال فيما يخص الأنظمة الثيوقراطية . إن هذه السيادة العليا تؤمن للشخص بعض الحماية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ضد التطرفات الاستبدادية للسلطة الحاكمة . وفي المجتمعات المحكومة من قبل سلطة ذات حق إلهي نجد أن الرعية تعتقد وتشعر بالصفة المقدسة للرئيس الأعلى عن طريق الشعائر الدينية المرافقة لحفلة التنصيب . ونلاحظ أيضاً فيما يخص نقل السلطات من رئيس إلى آخر في الأنظمة الديمقراطية المعلمنة أن الاحتفالات التي تصحب عملية النقل هذه ذات علاقة ما ـ ولو بعيدة ـ بأبهة الشعائر الدينية ووقارها (*) .

٣) إذا كانت هذه الاعتبارات التي اوردناها صحيحة فإنه لمن الأصح والأمثل أن نتتبع العمليات البسيكولوجية ، والسوسيولوجية والثقافية التي رافقت فرز مخيال اجتماعي اسلامي متولد عن تجربة المدينة المواظبة المستمرة على تأمل القرآن واستبطانه من جهة ، ثم نتتبع من جهة أخرى تمايز أو تولد المخيالات الاجتماعية المختلفة التابعة للفئات العرقية ـ الثقافية العديدة التي حاولت السلطة الاسلامية الجديدة دمجها وتمثلها نهائياً لكن دون أن تتوصل إلى هذا الهدف أبداً .

هكذا نلاحظ أنه لا يكفي التحدث فقط عن الصدام بين نوعين من العصبية كما فعل علماء الانساب العرب . أقصد بهاتين العصبيتين هنا العصبية إما لبني هاشم وإما لبني سفيان . إننا نريد زحزحة النقاش ونقله من الإطار الضيق المحصور بكلا العشيرتين وبمجتمع الحجاز بشكل عام نحو الجدلية الاجتماعية التي تثيرها وتنشطها كل جماعة بشرية عندما تريد استبدال نظام من التسويغ والشرعية لاحق بنظام سابق . إن الفائدة الناتجة عن زحزحة (**) منهجية ومعرفية كهذه ضخمة جداً . تتمثل هذه الفائدة العظيمة في تعرية الآليات السوسيولوجية الحقيقية التي حافظت في كل مكان على التعارض الأولي الذي ذكره القرآن . أقصد بذلك التناقض والتضاد بين المجتمعات « المتوحشة » والفكر « المتوحش » من جهة / وبين المجتمعات المدجنة أو المجتمعات الاسلامية التي أرادها الله وحماها وقادها (جاهلية / اسلام) . بهذا الشكل نتوقف عن تقنيع وحجب أحد المعطيات الأساسية للانتروبولوجيا السياسية ونتوقف عن تلبيسه بشعارات « دينية » تؤدي إلى انقسام الوعي الإسلامي لا محالة كما وتحد من إطار النقاش العلمي وتجعله ضيقاً ومحلياً بدل أن يكون واسعاً وكونياً . إن تعرية الحوافز الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في مجتمع ما يعني رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبىء وراء

(*) اعتقد أن اركون يفكر هنا بنقل السلطات من يد جيسكار ديستان الى فرانسوا ميتران الذي حصل في الأليزيه عام ١٩٨١ . عندئذ خسر مؤسسو الجمهورية الخامسة لأول مرة منصب رئاسة الجمهورية لصالح المعارضة الاشتراكية ـ اليسارية التي حاربت هذه الجمهورية (التي اسسها ديغول) ودستورها بالذات طيلة ربع قرن ! وهكذا راح ميتران يتمتع ديمقراطياً بكل صلاحيات الدستور الذي كان قد حاربه بكل عنف في السابق عندما كان معارضاً . انظر كتابه : « الانقلاب الدائم » .

(**) يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم الزحزحة (le déplacement) ويعنون بذلك أما توسيع الاشكالية القديمة واخراجها من اطارها الضيق ، واما تغييرها كلياً وطرح اشكالية اخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة . وهكذا نستطيع ان نتجاوز « المناطحة » العنيدة والتخبط المجاني في صراعات قروسطية لا يمكن أن تؤدي الى أية نتيجة ايجابية محسوسة . عندئذ نجد اننا بحاجة الى زحزحات عديدة لا الى زحزحة واحدة ! . . .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشعارات « الدينية » المستبطنة على هيئة حقائق منزلة . يبين التحليل التاريخي والثقافي للنصوص (المقدسة) التي يستشهد بها كلّ من السنة والشيعة في عراكهم ، أقول يبين بوضوح الوظيفة الايديولوجية التي عفا عليها الزمن لهذه النصوص بالذات .

٤) ان مسألة التراث الإسلامي لم تعالج ابداً قط ضمن إطار التحليل والفهم الانتربولوجي (أنظر بهذا الصدد أعمال جورج بالانديه) . أما النقد الاستشراقي فلم يفعل إلاّ أن زاد من خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها سوءاً ضمن الاتجاه الأكثر فللوجية وتاريخوية . إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي والطريقة التي مارس دوره بها . ولكن هدف البحث الأساسي والأولي ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي . وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن . يلزم هنا،ولا بدهنا،من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم : أي التراث السني والشيعي والخارجي . ان التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية يتجاوب مع التحليل الانتروبولوجي الذي يحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي فتدعم مجموعات كتب الحديث المصحف القرآني في عملية نشر الكتابة وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثل الايديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها .

إن مغامرات المعنى الحاصلة عن هذا التنافس العنيد لا تؤخذ بعين الاعتبار من قبل العلماء (رجال الدين) . على العكس أنهم يسوغون « تيولوجيا » « وثقافياً » ضرورة تصفية كل مقاومة لمجتمع الجاهلية تقف ضد توسع وانتشار « الحقيقة » المتضمَّنة في المصحف ، هذه الحقيقة المشروحة في مجلدات أخرى بواسطة الأئمة المأذونين المفوضين . لكن مأذونين من قبل من ؟

في الواقع أن الحديث (النبوي) كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكّل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً . إن كل حديث يقوي وحدة الأمة عن طريق التقاطه وتلخيصه بأسلوب مقتضب للطقوس الشعائرية والسلوك الاخلاقي والممارسات القانونية والمعارف التجريبية ورؤيا محددة للعالم ، ويوجه كل ذلك باتجاه منظور تاريخ النجاة أو الخلاص في الآخرة . ان مجموعة هذه الأشياء تمارس دورها في آن واحد كشاشة لاسقاط القيم عليها وكتصورات مثالية ترسخ هوية الأمة تؤبدها = تخلدها عبر التقلبات العديدة التي شهدها تاريخها. كما تمارس دورها كإحدى ذرى السيادة العليا الإلهية التي ينبغي عليها مبدئياً الحلول محل كل أشكال السلطة الممارسة على صعيد الأمة ، وكتراث حي يحفظ التواصل بين الأجيال المتتابعة حتى نرقى إلى جيل الصحابة . إن التراث الاسلامي إذ يتخذ مثل هذا الموقف وهذا التحديد يختلف فعلاً عن كل التراثات المحلية التي تمثل تنضيداً للقواعد والممارسات والعقائد والمعارف التي ليس لها ذاكرة تاريخية محددة . إن الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني محدد تماماً وداخل إطار معنوي ـ سيمانتي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أصحاب الحديث) . إنه لا يتمثل كل شيء وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية . لهذا السبب نلاحظ دائماً استمرارية نوع من التوتر والصراع بين هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالم) للتراث وبين التراثات العرقية ـ الثقافية التي تمثل نوعاً من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية .

إن كلتا هاتين الصيغتين من صيغ التراث قد وجدت نفسها في مواجهة تحديات الحداثة بدءاً من القرن التاسع عشر وهكذا نجد أنه بدلاً من أن نتكلم عن تناقض تبسيطي بين التراث والحداثة ، فإنه من الأنسب أن نستكشف مستويات المجابهة الفعلية وأشكالها سواء من ناحية التراث أو من ناحية الحداثة . ان مثل هذا الاستكشاف يمثل حقلاً آخر من البحث والتأمل ابتدأ الفكر الغربي بالكاد أن يباشره[١٣] .

٥) طالما تحدثت عن المفهوم الحاسم للأصول (يجب التذكير بمفهومها هامشياً) في الفكر الاسلامي ، سوف ألحّ هنا على فرق آخر ذي أهمية كبرى يتمثل فيما يلي : في حين راح الفكر الاسلامي الذي كان في طور البلورة والتشكل يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصداقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة ويشكل علمي أصول الدين وأصول الفقه ، فإنه قد هجر عملياً هذين العلمين الأساسيين بدءاً من القرن التاسع عشر[١٤] . إنني لا أعرف أي مفكر مسلم واحد حاول أن يبذل ما بذله الشافعي من جهد عقلي لدى كتابته لرسالته الشهيرة . أما تعاليم اساتذة أصول الفقه في كليات الشريعة الموجودة حالياً فتتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار السكولاستيكي لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية . هذا مع العلم أن نقد العقل الاسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر . أن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالابستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة . لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلاً مناسباً وصحيحاً للنصوص المقدسة ، فإنه كان لعلماء الأصول ميزة كتابة مقدمات لغوية لرسائلهم مطبقة على القرآن والحديث . يوجد إذن كمٌّ هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة . أن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الاسلاميين بالكامل (= علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج :

أ) تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (Linéaire) لكل علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى .

ب) توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره . بمعنى آخر أن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في جعل القانون المبلور والمُنجَز في الواقع من قبل القضاة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والفقهاء الاسلاميين الأول من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة ، أقول قد ساهم في جعله يبدو مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً . وقد نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي . إن التوسيع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الاسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئاً لا مفكَّراً فيه داخل الفكر الإسلامي . إن هذا الوضع يفسر الحاجة الملحة وضرورة التدخلات العديدة التي أكثرت منها في السنوات العشر الأخيرة دون أن أتمكن لسوء الحظ من مخاطبة جمهور واسع والوصول إليه . والسبب الأساسي في ذلك هو أن معظم المسلمين لا يقرأون الفرنسية . وأما أولئك الذين يحسنون القراءة بهذه اللغة فهم منخرطون في نشاطات سياسية واقتصادية وتقنية بعيدة جداً عن مجال الفكر الإسلامي . وأما زملائي من الأساتذة القريبين من هذا الفكر فهم مسجونون أكثر مما ينبغي إما داخل جدران الموضوعاتية التقليدية وإما داخل تاريخ الأفكار الوصفي والتعليمي المحض كما كنت قد أشرت إلى ذلك آنفاً . وأما فيما يخص المستشرقين فإنهم يبقون لا مبالين إزاء فكر لا يعبر عن نفسه بلغة اسلامية محددة من غربية أو فارسية أو تركية ، ألخ ، وذلك لكي يصلح موضوعاً لاطروحة دكتوراه أو لمطبوعات « اسلامياتية » طبقاً للقواعد المستخدمة من قبل الوسط الأكاديمي أو استراتيجية دور النشر التجارية [١٥] .

٦) كانت الفلسفة قد شهدت ازدهاراً ملحوظاً بين عامي ١٥٠ ـ ٤٥٠ هـ / ٧٦٧ ـ ١٠٥٨ م وذلك قبل أن تواجه بالرفض من قبل الجسد الاجتماعي الثقافي (أي المجتمع) الخاضع لأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعية . إن الظروف الاجتماعية ـ الثقافية لهذا النجاح المؤقت ثم للفشل الذي جاء فيما بعد غير معروفة حتى الآن إلا قليلاً . فقد اهتم الدارسون حتى الآن بتتبع سلاسل النقل للنصوص من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية ، ومن العربية إلى اللاتينية أكثر من أي شيء آخر . كما وأقاموا تعارضاً سريعاً بين إنتصار الأرثوذكسية السكولاستيكية من جهة وبين تصفية كل موقف فلسفي من جهة أخرى [١٦] . إن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري ما أو مؤلفات كاتب ما تبقى شيئاً مستحيلاً التفكير فيه ضمن إطار تاريخ الأفكار التقليدي الذي يتبع خطاً زمنياً متسلسلاً مرتبطاً بشكل عام بالأحداث السياسية الأكثر شهرة . إن الطريقة التي يتحدثون بها عن اغلاق باب الاجتهاد أو فتحه ذات دلالة بالغة بخصوص التضاد بين منهجين ومفهومين فلسفيين مختلفين متعلقين بمكانة الفكر ـ كل فكر ـ داخل البنية الاجتماعية الكلية . أنهم ـ أعني التقليديين من مسلمين ومستشرقين ـ يوحون لنا بأن ضغط العلماء هو الذي قرر وحده ممارسة الاجتهاد أو إغلاقه : أي فرض التقليد . في الواقع أن العلماء من رجال الدين كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة وفئة معينة أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية الصرفة توجهاً عاماً للفكر . هكذا نجد أن الموقف الفكري الذي اعتمدته المعتزلة زمن المأمون يختلف كلياً عن الموقف الفكري الذي اعتمده العلماء (= رجال الدين) في زمن السلجوقيين الأوائل . يمكن أن نقول نفس الشيء بخصوص جو قرطبة أيام ابن رشد الذي كان ، نسبياً ، أكثر تحبيذاً للفلسفة من بلاط الموحدين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في مراكش حيث كان الفقهاء المالكيون يحمون بشدة سلطتهم العقائدية وسيادتهم الدينية . ان الإضاءة السوسيولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الاسلامي ـ إذا ما حصلت ـ سوف تبدد كل الأوهام والآراء الشائعة . لكنها لن تتيح لنا التوصل الى تفسير عميق لسر ذلك التوتر والصراع المستمر بين العقل « الإسلامي » المرتبط بالموقف الأصولي وبين العقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة « عقلية » أو « دخيلة » . دعيت هذه العلوم الأخيرة بالدخيلة لأنه جرت محاكمتها ومقارعتها ايديولوجياً لا معرفياً بالعلوم النقلية أو الدينية ، وإذن المحلية . ان التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها . وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من وجهة نظر النقد الصرف (المحض) للمعرفة .

لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين ، مثلهم مثل اسلافهم القدامى ، الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما . إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية (*) والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاايمان . . . كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر . إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي . أنه ينتقد ويتجاوز ويجدد على مستوى آخر من المعرفة كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي ـ الأفلاطوني .

إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الاسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده . نحن نرى أنه لا الموقف الأصولي ولا الموقف الفلسفي ينجوان من الصعوبات المتعلقة بكل معالجة نظرية وكل استخدام تطبيقي للجهاز المفهومي الذي ذكرناه آنفاً والذي تبلوره الآن بكل نشاط وفعالية علوم الانسان والمجتمع استناداً الى التحريات الميدانية الواسعة والمتنوعة والدقيقة أكثر فأكثر . هكذا نجد أن الفكر الأصولي (= السلفي) الذي يشتغل على الخطاب الديني أو يختص به يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والاخلاقية ـ السلوكية والتيولوجية . يضاف إلى كل ذلك أنه يسطّح المجاز ويختزله إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع والوحيد الدلالة . وهكذا يسحب الخطاب القرآني كما الحديث النبوي باتجاه اللغة التشريعية

(*) يعني مفهوم التاريخية (l'historicité) دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات . وهو يختلف عن مفهوم « التاريخوية » (l'historicisme) المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفللوجية التي سادت القرن التاسع عشر واوائل هذا القرن ، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً . هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ . وانما يترك المستقبل متوحاً لكل الاحتمالات .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والقانونية والمعيارية : أي نحو التعبير الحرفي والوضعي . وبهذه الطريقة تشكلت مجموعة النصوص والمؤلفات القانونية والتيولوجية الدوغمائية التي تحدد بصرامة معايير الإيمان واللاإيمان . تفترض هذه المعايير وجود رابطة أو علاقة مباشرة وأكيدة بين الفكر واللغة وتفترض إمكانية السيطرة عليها . إن الفكر الأصولي ـ السلفي يعتقد بإمكانية فكّ لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى : أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية . إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة والفكر . بحسب الموقف الأصولي فإن هذه النظرية تُلخَّص عن طريق الآية التالية : « وعلم آدم الأسماء كلها » . تبدو اللغة عندئذ وضمن هذا المنظور بمثابة وعاء مليء بالدلالات المرتبطة بالتجربة العملية . ولكن مصداقية هذه الدلالات أو صحتها ودوامها لا يمكن أن تضمنه إلا الأسماء التي علمها الله بالذات . ولذا يصبح لازماً « قراءة » القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول . رأينا فيما سبق كيف أن الشاطبي كان قد حدد بوضوح ـ على إثر علماء كثيرين ـ حالة التبعية الصارمة هذه الخاصة بالعقل الإيجابي أو الوضعي وذلك بالقياس الى العقل الذي يخدم « العلم الديني » أو المعرفة الدينية .

أما الموقف الفلسفي من جهته فقد انغلق داخل الحدود المفهومية والمنهجية التي ثبتها العقل المستقل بكل سيادة وسلطنة . أن العقل يفقد الحرية التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه . هكذا نجد أن منطق ارسطو ومقولاته وبلاغته وعلم اخلاقه وسياسته قد اثرت على كل النشاط الفكري والعلمي طيلة قرون عديدة . ومارست دورها كسلطة امبراطورية مشابهة لسلطة الكتابات المقدسة وهيمنتها على الفكر الأصولي . كان الصراع والتوتر بين النزعة الاسطورية (Mythos) والنزعة العقلانية المنطقية (Logos)، وبين المعرفة الأسطورية والمعرفة المنطقية البرهانية قد اخترق كل تاريخ الفكر الفلسفي وكل تاريخ الفكر الديني . في الواقع أن التعارض أو التضاد بين هذين النوعين من المعرفة لا يتموضع على مستوى الفروع الاختصاصية والعلوم كما يوهمنا بذلك الإنقسام الظاهري للعلوم إلى عقلية / ونقلية تقليدية وإنما هو يتموضع بشكل أكثر جذرية على مستوى الروابط بين اللغة والتاريخ والفكر . نحن نعلم أن التوتر والصراع بين المعنى الباطن / والمعنى الظاهر الذي يوازي الى حد كبير تاريخ الصراع بين ما هو أسطوري وما هو عقلاني كان قد شمل هو الآخر تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي ونشّط حيويته .

إن الشروط النفسية ـ العصبية [١٧] (Psychoneurologique) التي تتحكم بممارسة كل فكر وتفكير بالإضافة إلى ضغوط الانتخاب والحذف والانتقاء التي مارستها فئات اجتماعية متغيرة تفسر لنا حصول التشنج والتصلب إما في إتجاه المعنى المنطقي ـ الظاهري (= أي النزعة الاستدلالية ـ النزعة المنطقية المركزية ـ النزعة الحرفية) وإما في اتجاه المعنى الأسطوري ـ الباطني (= فن السرد والمجاز والترميز والأسطرة) . إن المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي اورثنا إياها تاريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء هو الآن في طور التجاوز والانتهاء . أقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي :

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقل / الإيمان ، مدينة الله أو المدينة الفاضلة / المدينة الأرضية الضالة ، قانون الوحي / قانون بشري وضعي ، حقيقة / ضلال ، صواب / خطأ ، خير / شر ، معنى مجازي / معنى حقيقي . . . إن هذه المتضادات الثنائية هي الآن كما ذكرنا سابقاً في طريقها للامحاء والتجاوز وذلك عن طريق احلال المنطق التعددي بها ، بالإضافة الى المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات (La methode Pluridiscipline) .

يعني ذلك بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وانتربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها . إن الفكر الاسلامي المعاصر الواقع اليوم تحت ضغط الثورات الاجتماعية (كالثورة الاسلامية مثلاً . . .) يعيد الاعتبار من جديد لهذه المتضادات الثنائية بدلاً من أن يساهم في تجاوزها . إن ذلك يثبت لنا مرة أخرى إذا كنا لا نزال بحاجة إلى إثبات وجود لعبة الاكراهات العنيدة المتداخلة بين اللغة والتاريخ والفكر . إن اللغات الإسلامية وخصوصاً اللغة العربية تفقد قدسيتها بالتدريج تحت تأثير الضغط المتزايد للحضارة المادية المستوردة المصحوبة بنماذجها الثقافية . يضاف إلى ذلك أن الفكر الاسلامي المعاصر ، وبالتالي الفكر العربي يزداد ايديولوجية وتصبح الإشارة الى الأعمال والمؤلفات الكلاسيكية نادرة جداً أكثر فأكثر . وهي إذا ما حصلت تُوظَّف لتقوية التقليد المرتبط بالمؤسسات وبخطاب تسويغ السلطة وتبريرها [١٨] .

٧) إن العلوم العقلية التي سادت إبان الفترة الكلاسيكية كانت مرتبطة بشكل وثيق بالفلسفة والبحث الفلسفي . وهذا هو الوضع فيما يتعلق بالطب وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والخيمياء (= علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية . ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المكانة التيولوجية لكل مجال من مجالاتها أو لكل ظاهرة مدروسة فإن العقل كان يوظف في هذه المجالات كل امكانياته بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (= العيان) ولا يضطر للتقيد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي .

السؤال المطروح الآن هو ما يلي : هل كان هناك من تأثير ما لهذا العقل التجريبي الحر الذي كان قد انتج ما دعي « بالعلم العربي » أو بالعلم ذي التعبير العربي على العقل الديني ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤيد الأطروحة العتيقة التي تقول بأن العقل الديني المتواجد في الإسلام قد حدَّ من حرية البحث العلمي ثم خنقها نهائياً ؟ سوف نتحفظ فلا نقدم هنا جواباً نهائياً عن كلا السؤالين .

من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم. ولم يحصل في التاريخ الاسلامي أن حوكم أي «عالم» من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافه لأسس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية. ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً أن العقل العلمي الإيجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية فيما بعد . بمعنى آخر : بدلاً من أن نضيع الوقت في إقامة التضاد والتعارض بين العقل الديني والعقل العلمي خارج المشروطية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ، فإن من الأفضل أن نجري تقييماً شاملاً للمصير (أو القدر) العام الذي عرفه العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين .

هناك نقطة أخرى ينبغي استكشافها تتعلق بمسألة روابط التأثير المتبادلة بين العقل العلمي الايجابي والعقل الديني ومسألة التركيبة النفسية الفردية أو الشخصية التي يتطلبها كل من هذين العقلين المختلفين . نلاحظ أنه يوجد حتى هذا اليوم رجال « علم » ذوو مستوى عال يستطيعون التكيف و «المصالحة» بين أحدث ممارسة للعقل الحديث من جهة وبين عقل اسلامي خاص وغير متماسك وغير منطقي على الإطلاق لأنه منقطع تماماً عن المقصد الديني للعلوم الإسلامية الكلاسيكية وعن العقلانية الدقيقة للعلم المعاصر في آن .

أقول هذا الكلام وأنا أفكر بالتيارات الافتخارية المناضلة (militantes) كالتكفير والهجرة في مصر والأخوان المسلمين بشكل عام . نلاحظ مثلاً أن دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع . وقد عرفنا أثناء المعارك والاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة . . الخ . . أن المتزمتين والمتعصبين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم . إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير . اعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية الخاصة بكلا النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الجديدة الخاصة « بالإنسان العصبي » (L'homme neuronal) . يمكن دراسة الحالة التاريخية لشخصيات مهمة مثل الجاحظ وإبراهيم النظام والكندي والغزالي وابن خلدون وابن رشد وابن تيمية والبيروني وابن الهيثم وثابت بن قرة الخ . . إن مؤرخ الفكر المغموس حتى قمة اذنيه باستكشاف أنظمة الفكر القديمة ومعرفة بنيتها والذي لا يهتم إطلاقاً بالاستفادة من نتائج علم البيولوجيا وعلم النفس المعاصرين يبرهن هنا أيضاً على تشظي المعرفة وتبعثرها ، وعلى اللامبالاة تجاه وحدة العمل العقلي وتفكك نظرة الدارس للعالم ولتجربته وفعاليته هو بالذات .

من المؤكد إنه إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة ، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها ، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والانطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها [١٩] .

٨) تقدم الأدبيات التأريخية التي ولدت وتطورت ونمت مع الظاهرة الاسلامية مادة نصية ضخمة لمن يريد أن يستكشف الإدراك أو التصور الذي اعتمده المسلمون بخصوص ماضيهم الخاص بالذات . لدينا الآن كتابان يدرسان هذا الموضوع أو هذه الأدبيات على أساس المنهجية التوثيقية والخطية (Linéaire) هما :

١ ـ تاريخ التأريخ (أو كتابة التاريخ) الاسلامي : History of Muslim historiogra-

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

phy , F . Rosenthal طبعة ثانية ـ ابرايل ١٩٦٨ .

٢ ـ كتاب كلود كاهين الصادر عام ١٩٨٢ في باريس بعنوان :
« مدخل الى تاريخ العالم الاسلامي في القرون الوسطى »
Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VIIe — XVeS) .

إن هذين الكتابين لا يلبّيان بشكل كامل متطلبات البحث الذي ننشده . صحيح انهما قد كشفا بالقليل أو بالكثير من الدقة والتماسك اسقاطات المؤرخين الأمويين والعباسيين على العصر التأسيسي للاسلام وكشفا التلاعب بالوقائع والشخصيات الكبرى المثالية بهدف دعم ايديولوجيات الكفاح التي تبنتها الأحزاب والزُمَر و « الطوائف » المتنافسة على الأرثوذكسية وعلى السلطة . لقد فضحا كل ذلك لدى العديد من المؤلفين وكتب التأريخ القديمة . ولكنهما تجاهلا مسألة أساسية هي : مشكلة تحديد الابستمي (épistémé) أي نوعية نظام الفكر المشترك لدى كل الأدبيات التأريخية التي توجهها الرؤيا الإسلامية وتسيطر عليها . هل طرأ تغير أو تطور على هذا الابستمي من مرحلة سرد الأخبار على طريقة الطبري في تاريخه الى مرحلة تنظير ابن خلدون ورؤياه للتاريخ ؟ أم إننا نجد وراء كل من هاتين المرحلتين نفس المسلمات العقلية ونفس مبادىء الإدراك والتأويل ؟ وكيف كانت هي العلائق بين العقل النقدي والرؤيا الخيالية في كلتا المرحلتين ؟ من الملحوظ أن هذه الأخيرة ـ أي الرؤيا الخيالية للتاريخ ـ كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتّاب الأوائل من مثل الواقدي وأبو مخلف وابن اسحاق وابن عبد الحكيم . . . وصولاً حتى الطبري . إن رد الفعل العقلاني الأكثر وضوحاً على هذه الرؤيا الخيالية يتبدى لدى مسكويْه . ولكن اخلافه لم يمارسوا منهجيته بنفس الدقة حتى مجيء ابن خلدون (٢٠) . نحن نعرف كيف رجع ابن كثير (٧٧٤ هـ / ١٣٧٢ م) بقوة وعنف مع كل خط الفكر الحنبلي وصولاً إلى ابن تيمية ، أقول كيف رجع إلى المماحكة الجدالية المتعلقة بالخلاف السني / الشيعي بخصوص مسألة الخلافة والإمامة وكل المشاكل المتعلقة بالموضوع .

هناك خاصية أخرى عامة تشترك فيها كل الأدبيات التأريخية وتتمثل في استبعاد كل الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية . إن التضاد الثنائي بين الخاصة / والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤيا العربية الاسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف . ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتى ابن خلدون . ان العامة توصف أيضاً في كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء سوداء ، دهماء . تعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية ـ أي رؤية سكان المدن والعواصم ـ لهذه الفئة من الشعب . ويشار للعامة في الأدبيات التاريخية الاسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته . لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة . وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف . إن اسمه يلمع كاستثناء شاذ وغريب في خضم التاريخ .

إن هذه الخاصية ذات نتائج وانعكاسات حاسمة لمن يريد أن يفهم اليوم المجتمعات العربية والاسلامية التي بقيت منها قطاعات واسعة خارج دائرة الكتابة والثقافة الحضرية العالمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حتى هذه اللحظة . لا يبدو المنهج التأريخي الذي يتبعه المؤرخون المحترفون فقط غير كافٍ ، وإنما هو قد يضل الباحث الذي قد ينسى الأسبقية الايديولوجية التي أشرنا إليها آنفاً . ولذلك فمن الضروري إكماله وتصحيح تأويلاته عن طريق استخدام المنهج الإجتماعي والاتنولوجي . إن مثل هذه الحالة تنطبق بشكل خاص على بلدان المغرب حيث احتقرت اللهجات البربرية والعربية من قبل الفقهاء والمتعلمين الذين يحسنون العربية العالمة (= الفصحى) . لأن المرابطين كانوا يعرفون أن يكتبوا في وسط جماعات بشرية أمية لا تحسن القراءة والكتابة فإنهم استطاعوا أن يزدهروا ويسيطروا في كل مكان سياسياً وثقافياً حتى القرن العشرين .

لن أقول هنا شيئاً بخصوص الأدبيات الجغرافية (= علم الجغرافيا) لأنه أحد العلوم العربية النادرة التي حظيت بدراسة معمقة ومكثفة وتجديدية تمشي في إتجاه الخط الفكري الذي احاول أن أفتتحه . أود أن احيل القارىء هنا إلى أعمال اندريه ميكيل المعروفة التي تزاوج بشكل خاص بين العامل الخيالي (= المخيال) والعامل العقلاني في الفترة الكلاسيكية .

٩) ينظر الناس عادة للشعر والفلسفة وكأنهما مختلفان جذرياً ولا يمكن إحداث التقارب بينهما لأن الشعر متأثر بالخيال الخلاق ، ولأن الفلسفة خاضعة للعقل التحليلي النقدي . لا ريب في أن هذا هو السبب الذي يجعل البعض يحجم عن توضيح درجات تجلي طبيعة كل من هاتين الوظيفتين البسيكولوجيتين وتوضيح البنية البسيكولوجية العميقة المرافقة لهما . كانوا قد تحدثوا في السابق عن الأفكار « الفلسفية » لرجل كالمتنبي أو كالمعري . وقد حظيت النصوص أو الحكايات الرؤيوية لابن سينا بدراسات أكثر عدداً ـ ولكنهم لم يتجاوزوا مطلقاً الشرح التبسيطي الحرفي في تعليقاتهم على النصوص المدروسة [٢١] .

إن شعرية ما يسمى بالشعر العربي والمكانة الفلسفية للكتابات المصنّفة في خانة الفلسفة أو الحكمة لا تزال تنتظر تحديداً ودراسة لغوية وسيميائية ونفسية .

ذلك أن الشعر العربي يستمر في الخضوع للوصايا التي قدمها أبو تمام (٢٢٨ أو ٢٣٢ هـ / ٨٣٢ ـ ٨٤٦ م) لتلميذه البحتري (٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) . يقول أبو تمام :

« يا أبا عبادة ، تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم ، وأعلم ان العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ، وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم ، فإن أردت النسيب فاجعل اللفظ رقيقاً ، والمعنى رشيقاً وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجه الكآبة ، وقلق الأشواق ، ولوعة الفراق ، وإذا أخذت في مدح سيد ذي أياد فاشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه وأبِنْ معالمه ، وشرف مقامه ، وتقاض المعاني ، واحذر المجهول منها ، وإياك ان تشين شعرك بالألفاظ الزرية ، وكن كأنك خياط يقطع الثياب على مقادير الأجسام ، وإذا عارضك الضجر فأرح نفسك ، ولا تعمل إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه ، فإن الشهوة نعم المعين ، وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين : فما استحسنته العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ، ترشد ان شاء الله تعالى » [٢٢] .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن الشاعر يحوِّر التجربة اليومية والمناخ الشائع المشترك عن طريق حرف المفردات والتعابير اليومية العادية عن معناها الساري باتجاه المعنى المجازي المولِّد للانفعالات الجمالية الكبرى (= للطرب) . نلاحظ أن التعبير الشعري ليس مجرد تدفق أو انبجاس للعاطفة الذاتية ، وإنما هو ينزلق خفية في القوالب المكرسة أو المرسَّخة من قبل « العلماء » وينشر معاني مستمدة من التراث والقيم والتصورات المشتركة لدى مخيال الجماعة . لهذا السبب نجد أنه من المهم التفريق بين المخيال (أو الخيال) الشعري وبين المخيال الاجتماعي من أجل أن نستكشف بشكل أفضل أنماط تدخل العقل في كل حالة من هاتين الحالتين . لكن أي عقل ؟

سوف نحاول أن نخاطر ، كنوع من المقاربة الأولى ، بالملاحظات التالية :

أن الخيال الشعري ديناميكي وخلاق ومفتوح على الانبثاقات أو التفجرات السيمانتية والمعنوية ضمن الحدود التي تفرضها « أساليب الإبداع والخلق » . أنه يستمد من مخيال الجماعة عناصر للمعرفة والتصور من أجل زرعها وترسيخها في الأعماق السحيقة للنفسية الجماعية وزيادة شحنتها العاطفية والجمالية . أما فيما يخص الذات الجماعية فيحصل العكس : هنا نلاحظ أن المخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد انجزتها انطلاقاً من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي . إن القوم أو الجماعة تحول مصائبها وانتصاراتها وهزائمها وآمالها واحباطاتها إلى نوع من التصورات المرغوبة والمعبأة : أي الى نوع من الايديولوجيا . فالشاعر يساهم دائماً بشكل إيجابي في هذا العمل . أنه يدعم ايديولوجيا الجماعة عن طريق الرفع من شأن العشيرة أو الأمير وتمجيد قيمها وتبيان مثالب الخصوم وعيوبهم . ولكنه يجعل استراتيجيات سلطة كل ايديولوجيا متعالية عن طريق إثارته وتحريضه لقوى الرغبة والجمال والألم والحلم والعذاب .

يمكننا أن نجد وظائف سيمانتية مشابهة لدى الكتابة الفلسفية [٢٣] . إن الفيلسوف يستخدم مصطلحات بلورها العقل المحرَّر من الخيال خلال فترة طويلة من أجل إنتاج تصورات عن الواقع يتلقاها القارىء بمثابة تفسيرات صحيحة . وليس هذا هو الحال فيما يخص الشعر ، ذلك أن الشعر يحرض ولا يفسر ، إن هذه المصطلحات ذات سلطة نقدية كبيرة وهي وحدها القادرة على أن تتوصل بنا الى واقع يتجاوز الواقع (Surréel) لا يستطيع أن يتوصل إليه الحسّ الصائب أو الحس المشترك . أن الأساليب التي يستخدمها الفيلسوف في تحوير الواقع بمساعدة نوع من المفردات والأساليب البلاغية يذكرنا بذلك الذي يستخدمه الشاعر . ولكن الفرق هو أن الفيلسوف يقدمها ممنهجة مسبقاً في مخيال نخبة محدودة . إن هذه الرؤيا لا تنتشر ولا تصل إلى طبقات اجتماعية أوسع إلا عندما تتمثل اللغة اليومية الايضاحات والتفسيرات الفلسفية ، أو عندما تعلي اللغة الشعرية من شأن هذه التفسيرات . تنطبق هذه الملاحظات على الشعر العربي المدعو حديثاً ، ذلك أنه يمكن مقارنة أنماط تعبيره بالخطابات الايديولوجية العربية المعاصرة .

١٠) شهدت الآداب الشفهية والشعبية مصيراً مؤلماً وسيئاً جداً منذ أن انتصر ما كنت قد سميته بالتضامن الوظيفي بين الدولة المركزية والكتابة والارثوذكسية والثقافة الحضرية العالمة (« نقد العقل الاسلامي » ، الفصل العاشر»)، لقد اختُطَّتْ الحدود الانتربولوجية بين العقل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكتابي والعقل الشفهي بوضوح وقوة من قبل القرآن الذي أحدث كما هو معروف معارضة جدالية بين المجتمع الجاهلي ومجتمع المدينة الاسلامية الجديدة المرتكزة على سلطة الدولة المركزية وعلى الكتاب ببعديْه الديني والثقافي وعلى المعارف والعلوم الضرورية اللازمة من أجل تفسير تعاليم الكتاب وتطبيقها . فكل تاريخ مجتمعات الكتاب مقود (= مسيَّر) من قبل هذه المعطيات ذات الجوهر الايديولوجي التي قنعها وحجبها الفاعلون الاجتماعيون (= أي المسلمين) واسبغوا عليها قيمة تيولوجية وتقديسية متعالية .

لم تستطع سلطة الدمج والتمثل والسيطرة المرتبطة بظاهرة الكتابة أن تمنع الآداب الشفهية من الاستمرار والدوام بشكل موازٍ للآداب الرسمية الحضرية . لكن النقاد والمؤرخين اتخذوا دائماً موقفاً إلى جانب العقل الكتابي وعندما يصدف أن يهتموا بالمنتجات الشفهية فانهم يطبقون عليها كل المفاهيم والتحديدات المبلورة إنطلاقاً من النص المكتوب ومن أجل تفسير النص المكتوب وحده . وهذا ما يفسر لنا الجهود التي يبذلها حالياً عالم الاتنولوجيا من أجل إعادة الاعتبار للاسطورة والتركيبات الأسطورية « والخرافات » و « الحكايات » و « الشعوذات » و « السحر » ، الخ . . .

تفسر هذه الحالة الامتيازات التي أوليت للعقل وتضخيم دوره في تاريخ الثقافات . واحتقار الخيال أو المخيال وعدم التعرض له إلا نادرا . وحتى المضامين « الخرافية » والقصص « الشعبية » التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيراً وجمعوها في كتب التأريخ والتفسير والسيرة والتراجم كان العقل الفللوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها . لم تفعل الايديولوجيات القومية المتفاقمة نتيجة حروب التحرير الوطنية إلا أن زادت من اختلال هذا التوازن المستمر لقرون . ففي معظم المغرب العربي مثلاً من غير الممكن القيام بحرية بتحقيقات ميدانية عرقية وسوسيولوجية تخص الجماعات البربرية التي لم تعرف الكتابة مطلقاً في حياتها . إن الأيديولوجيين الرسميين لا يعون مقدار الضرر الذي يلحقونه بعملهم هذا بالثقافة الحضرية العالمة ذاتها . ذلك أن هذه الثقافة إذ تنقطع عن المصادر الحية لإلهامها فإنها تتجه نحو أشكال من التعبير والفكر تقليدية ، جامدة ورسمية . من الناحية العلمية نجد أن كتب التاريخ التي لا تأخذ بعين الاعتبار ضرورة اللجوء إلى استخدام التحري العرقي - السوسيولوجي تتسم دائماً بطابع نظرة خاصة بثقافة طبقية . بمعنى آخر فإن نقد العقل الاسلامي بالطريقة التي اقترحها هنا يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الألسنيات والاتنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة (٢٤) .

١١) إننا اذ نتفحص للمرة الأولى أو نعيد تفحص المعرفة السكولاستيكية عن طريق ربطها ليس فقط بقوالب المعرفة الكلاسيكية ، وإنما بما سوف أدعوه الحذق = المهارة التجريبي أو بالحس العملي حسب تعبير بورديو ، فإننا نحدث بذلك القطيعة مع المنظور التاريخوي ونعطي الأولوية للتحليل التزامني لأنظمة الفكر المتنافسة .

كان العقل الأرثوذكسي قد انتصر بعد أن فرضت المعرفة السكولاستيكية نفسها تدريجياً بين القرنين السادس والثاني عشر الهجريين / الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن المعرفة السكولاستيكية (المدرسية ، التقليدية ، التكرارية وغير الابداعية) المتولدة في الواقع عن القوالب المعرفية الكلاسيكية المستأصلة من سياقها والمبعثرة والمنتقاة والمختزلة الى اطر ومبادىء وقواعد ومناهج ومضامين جامدة ، أقول أن هذه المعرفة السكولاستيكية تتناسب في حقيقة الأمر مع وضع المجتمعات الاسلامية السائد آنذاك من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وفي حين راح الفقهاء الامتثاليون يعيدون انتاج التعاليم المذهبية (= تعاليم المدارس) في عواصم خائرة القوى تعيش حالة الانحطاط والتراجع ، راح رجال الدين ذوو الثقافة الأكثر تخلفاً ينشرون اسلاماً بسيطاً قابلاً للتأثر بالعقائد والقيم الرمزية المحلية التي لا علاقة لها بالاسلام في الأرياف المعزولة والجبال النائية . إن رجال الدين هؤلاء المدعوين بالمرابطين أو الأولياء أو رؤساء الزوايا والتكايا يندمجون هم بالذات في البنى الاجتماعية والمعارف الحسية التجريبية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تفتح لهم صدرها وتستقبلهم . إن هذا المستوى من التفاعل والتبادل بين إسلام متعب فقد روحه وقوته ولكنه لا يزال شغّالاً وسارياً (Fonctionnel) وبين ثقافات وتقاليد محلية مستأصلة وراسخة لم يدرس ولم يكتشف حتى الآن إلا قليلاً جداً . وهكذا راح العقل الارثوذكسي الذي ضعف كثيراً بسبب انقطاعه عن العقل الاسلامي الكلاسيكي يتشظى وينقسم إلى عدة ارثوذكسيات تمثل في الواقع سلطات محلية وتوازنات مؤقتة جداً . وهذا هو عصر الزوايا والمرابطين والجمعيات الدينية التي سوف تزيف الحركة الاصلاحية والجمعيات الدينية المدعوة بالسلفية ، وظائفها التاريخية ومنشأها الاجتماعي - الثقافي . كانت هذه الحركة قد أعادت الصلة بالاسلام الحضري السائد في العواصم والمدن الكبرى وحاولت اقتناص السلطة السياسية من جديد تحت غطاء الارثوذكسية الدينية وإدانة الخيانة القومية « وشعوذات » أولئك الذين كانوا في الواقع قد حلوا محل السلطات المركزية العاجزة والمنهكة بدءاً من القرن الحادي عشر وحتى الثالث عشر هـ / السابع عشر حتى التاسع عشر م[٢٥] .

١٢) إن ما دعي في التاريخ العربي ـ الاسلامي المعاصر بالنهضة قد صادف انتصار العقل الوضعي في الغرب الرأسمالي وارتبط به . وقد نتج عن هذا اللقاء التاريخي الكثير من سوء التفاهم والأخطاء التفسيرية والمجادلات العقيمة والمؤلفات التقليدية للغرب . كانت المجتمعات الاسلامية التي تشعر بحاجة ماسة لتطبيق المناهج الاتنوغرافية والاتنولوجية والسوسيولوجية والديالكتيكية عليها وربطها بالتحليل التاريخي قد دُرست وصُنفت على ضوء المقولات التعسفية للعقل الوضعي والتاريخوي . لا شك في أن جماعة النهضة قد فتحوا بعض الأبواب التي كانت مغلقة منذ قرون وقرون وطرحوا اشكاليات لم تطرح من قبل . وقد ابتدأوا يكتشفون نظرات العقل والعلوم ومناهجها ، هذه المناهج التي ميزت حضارة العصر الكلاسيكي في الغرب . أثارت هذه الحداثة « أزمة الوعي الأوروبي » منذ القرن السابع عشر عندما كان الوعي الاسلامي المتشظي على هيئة ذاكرات تقليدية محلية يرجع إلى بدائية المجتمعات التي لا تعرف الكتابة ويتخبط في إعادة انتاج اجترارية وسكولاستيكية لِنُبذ متقطعة من العلم الاسلامي .

كان محررو مجلة المقتطف والهلال بشكل خاص قد أثاروا حركات فكرية واعدة وانخرطوا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيها لفترة طويلة من الزمن . وأما الرحالة العثمانيون والشرق اوسطيون والمغاربة الذين زاروا اوروبا فقد عادوا منها بطموحات عقلية وثقافية ساذجة غالباً ولكنها ألهمت إما مؤلفات كلاسيكية ـ جديدة وإما مؤلفات منفتحة بشكل صريح على الأنواع المكتشفة سابقاً في الغرب وعلى اساليب التعبير وأطره ومضامينه . وقد تهور بعض الكتاب وتسرَّع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي اكتشفها كنظرية داروين فيما يخص تطور الأنواع . يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا بامكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميتولوجية والدينية والتقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والمنهج الفللوجي تحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية . وقد حاول أصحاب النهضة من العرب والمسلمين ـ تماماً كما حصل في الغرب ـ افتتاح التاريخية عن طريق انكار مكانة الاسطورة ووظائفها . في ذات الوقت استمر معارضو النهضة باسم الاسلام والتراث العربي يدافعون عن التاريخ « الصحيح » مستخدمين كحجج لهم المعطيات الاسطورية والايديولوجية . إن هذا الصراع والنقاش يستمر في التخبط حتى يومنا هذا في نفس سوء التفاهم المذكور وذلك بسبب القوة المتزايدة للايديولوجيا المسيطرة ونشر موضوعاتها بشكل واسع عن طريق وسائل الاعلام الحديثة .

لم يشغل البعد النفسي (البسيكولوجي) اهتمام أصحاب النهضة فقط . إن العنصرين الأساسيين لتشكيل التصور والاعتقاد الجماعي (أقصد الزمان والمكان) لا ينظر اليهما حتى الآن كاحداثيات تتيح موضعة كل منتجات الفكر وبالتالي تتيح تحديد البنى العقلية ومستويات الادراك والفهم الخاصة بكل ثقافة وبكل مرحلة من مراحل تطورها . ظل التفكير والتأمل بالمكان والزمان والعقل والخيال والذاكرة والوعي واللاوعي واللاعقلاني حكراً على الفلسفة وعلم النفس التجريبي . وقد لزم الانتظار حتى سني الخمسينات لكي يبتدىء المفكرون بالاهتمام بهذه المصطلحات .

وأما البعد السوسيولوجي (الاجتماعي) فلم يكن حاضراً أو موجوداً بصيغته الأدبية والايديولوجية في الدفاع عن الشعب وقيمه المهمَّشة من قبل النخبة المشبعة حتى درجة الإتخام بالنماذج والقوالب الغربية . إذا ما طبقت سوسيولوجيا الكتابة والقراءة على هذا المجال فسوف تبين بسرعة محدودية تيارات الفكر والخلق الثقافي التي انتشرت أثناء فترة النهضة . السبب في ذلك هو أن سريان الأفكار والكتابات لم ينحصر فقط بالنخبة الحضرية من أبناء المدن وبدرجة أقل من أبناء القرى الموسرين ، وإنما حصل تفاوت لا يقل إتساعاً وحدة بين المثقفين المستغربين ورجال الدين ذوي الثقافة التقليدية . وقد أخَّر ذلك من انتشار « التنوير » وأفكاره ومن تشكيل فكر متجانس وثقافة متجانسة .

نلاحظ على هذا الصعيد أن الحالة قد تدهورت أكثر فأكثر خلال العشرين سنة الماضية بسبب الأنفجار السكاني وانتشار التعليم الخاضع أكثر مما ينبغي للايديولوجيات الرسمية .

ماذا حصل للعقل اللاإسلامي ضمن هذا السياق كله ؟ ما المكانة التي احتلها والوظائف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي شغلها فيما يخص الانتاج التحديثي من جهة ، وفيما يخص التيار الفكري الأكثر ارتباطاً وقرباً من الاسلام من جهة ثانية ؟ أقصد بهذا التيار الأخير حركة الاصلاحيين السلفيين. لا تكفي الكتابات الوصفية العديدة التي تناولت هذه الفترة المذكورة بالدراسة للجواب عن السؤال . ينبغي علينا أن نقيم مقابلة ما بين نوعي الابستمي (= نوعي نظام الفكر) الخاصين بكلا الاتجاهين (أي بالفكر المتأثر بالغرب والفكر السلفي) من أجل أن نحدد روابطهما مع اتجاه الفكر الغربي من جهة ومن اتجاه الفكر الاسلامي الكلاسيكي من جهة أخرى . عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نتحدث بثقة أكبر عن الاستمرارية والانقطاع فيما يخص ممارسة العقل لعمله وطريقة اشتغاله ، وفيما يخص تدخل المخيال الاجتماعي وضغط الذاكرات التراثية لكل فئة عرقية ـ ثقافية ولكل مجتمع حتى بدايات حروب التحرير الوطنية [٢٦] .

١٣) إن استخدام كلمة الثورة منذ انتصار الناصرية في مصر وشنّ حرب التحرير في الجزائر وانتصارها يجد له تبريراً على المستوى السياسي قبل كل شيء . لا ريب في ان استعادة السيادة الوطنية المهدورة منذ القرن التاسع عشر من قبل القوى الاستعمارية الكبرى يمثل لحظة انعطاف كبرى بالنسبة للقدر التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية . لكن هذه المجتمعات سوف تترك نفسها تنجرّ إلى تطبيق نماذج التنمية الاقتصادية التي فرضتها المجتمعات الصناعية ، فهذه المجتمعات ، أرادت أن تستعيد عن طريق الجانب الاقتصادي ، ما كانت قد خسرته على المستوى السياسي . إن نتائج مثل هذا التطور وانعكاساته عديدة . من أهمها ما يلي : إن قلب المجتمعات الاسلامية التقليدية قد وصل إلى درجة من الكثافة والحدة لم تشهده أبداً من قبل خلال الفترة الاستعمارية . ولكننا نشهد على المستوى الفكري والثقافي نوعاً من الانكماش والضيق للفعاليات والآفاق أكثر مما نشهد انقلاباً أو ثورة . كان رد الفعل ضد الليبرالية البورجوازية التي سادت فترة النهضة ملموساً منذ بدايات الحركة الناصرية . وقد اضطرت ايديولوجيا الكفاح إلى الاتجاه نحو المزيد من التصلب والتشدد بسبب الضغوط التي مارستها القوى الاستعمارية من أجل الحفاظ على مواقعها . نضرب كأمثلة مشهورة على هذه الضغوط : حرب الجزائر ، حملة السويس ، الحروب العربية ـ الاسرائيلية . . .

إن موضوعات ايديولوجيا الكفاح تولي مكاناً واسعاً للتراث الثقافي والديني القديم الذي تدعيه وتنتسب إليه كل الشعوب الاسلامية وخصوصاً الشعوب العربية . ولكن ايديولوجيا الكفاح تستغل هذا التراث كحافز للتجييش السياسي ضد الاستعمار الذي أراد محو الحضارة الاسلامية أكثر مما تستغله كموضوع للبحث العلمي الفعال الذي يكشف عن الأبعاد الحالية لثقافة هذا التراث وقيمه المرتبطة بالفضاء العقلي الخاص بالقرون الوسطى (كما رأينا سابقاً) . هكذا نلاحظ ضمن المناخ الحالي للثورة الاسلامية (وليس للثورة العربية كما كان عليه الحال أيام الناصرية) عودة الدلائل والعلامات الثقافية « الاسلامية » من مثل بناء المساجد والمعاهد والبنوك « الاسلامية » والاحتفالات والشعائر والمواعظ والمؤتمرات والتشريع . . . يصاحب كل ذلك في الوقت نفسه ندرة انتاج البحوث العلمية أو الفكرية الخاصة بالتناقضات المتراكمة نتيجة التصارع المستمر بين عمليات رد المجتمع الى التقليد وإلى الوراء من جهة ، وبين التحديث المتسارع الناتج عن القبول بالتنمية الاقتصادية من جهة اخرى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من المفيد والممتع أن نتتبع ضمن سياق كهذا مصير العقل الاسلامي والعقل الأرثوذكسي والمخيال الاجتماعي والذاكرة ـ التراث .

إن انتشار الخطاب « الاسلامي » والتظاهرات « الاسلامية » وهيمنتها في كل مكان قد توهم البعض بانبعاث العقل الاسلامي الكلاسيكي . على العكس ، كنا قد رأينا كيف أن العلوم الأساسية المبلورة أثناء الحقبة الكلاسيكية قد سقطت في ساحة الإهمال أو استعيدت من قبل البرامج المدرسية ضمن منظور تبجيلي ووصفي وحتى بدعوي . أي رفض كل ما يسميه العقل الأرثوذكسي بالبِدَعْ . ولهذا السبب نلاحظ أن الفلسفة والفكر المعتزلي لا يزالان مرفوضين في كليات الشريعة . وعندما يريد هذا العقل الاسلامي « الحديث » أن يرتفع الى مستوى التفكير النظري فإنه يسقط في نوع من التعميمات والتبسيطات المبالغ فيها إلى حد أنه يفقد كل مصداقية (٢٧) .

على الرغم من كل ذلك لا نستطيع القول بأن العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصرف قد انتصر بفضل انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهام الاسلامي ، وبفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية للمبادرات والانشطة الثقافية الاسلامية . إن الدعم الرسمي (دعم الحكومات) يهدف غالباً الى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به الى درجة أنه يفقد وظائفه في الرقابة الاخلاقية والدينية . إن العلماء ذوي « السيادة » من رجال الدين يعبرون باخلاص عن السياسة الدينية للنظام السياسي (أو للقادة السياسيين) وينشرونها .

وأما الجمعيات الدينية القديمة ومحاولة خلق أو تنشيط حركات دينية معينة فإنه يصطدم في مكان برقابة الحكومة الصارمة . وعلى عكس ما كان يحصل في الفترات السابقة على القرن التاسع عشر حيث كانت تتكاثر الجمعيات والروابط والمدارس الدينية في الأرجاء الفسيحة البعيدة عن المدن وعن سيطرة السلطة المركزية ، فإننا نشهد اليوم تشكل نزعة عقائدية أحادية ذات صبغة ايديولوجية صارخة وجوهر علماني (لا ديني) .

أما المخيال الاجتماعي فقد شهد على عكس العقل ازدهاراً لم يسبق له مثيل بسبب تغذية وسائل الاعلام المحتكرة من قبل الدولة له يومياً بتركيبات وصور ايديولوجيا الكفاح والبناء الوطني . كان تعبير « الارشاد القومي » قد اتخذ لفترة طويلة في مصر اسم وزارة مهمة هي : « وزارة الإرشاد القومي » . إن لهذا التعبير في اللغة العربية دلالة اخلاقية وحتى دينية ، ولكنه الصق بالمفهوم الغربي للأمة . وهو يتضمن أيضاً فكرة وجود قائد أو مرشد قادر على استكشاف الرأي المستقيم والخط والمستقيم الصحيح ، وقادر على دعوة كل المواطنين أو المؤمنين لأتباعه . نجد هنا مثالاً واضحاً على الغموض المعنوي (السيمانتي) والخلط المفهومي الذي يعتبر احدى ميزات الخطاب الرسمي والكتابة الرسمية الموجهة لتغذية المخيال الاجتماعي . إن موضوعات من مثل الاشتراكية والديمقراطية والوحدة الوطنية والتحرير وحقوق الانسان والمساواة ، ألخ . . . تعبر بالدرجة الأولى عن الصور المثالية النموذجية التي تشكل بنيوياً الرؤيا الخيالية الصرفة لمستقبل جماعي خارج إطار كل ضبط تاريخي أو اجتماعي أو نفسي أو لغوي لهذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التشدق « الثوري » . هذا مع العلم أن فعالية مخيال مركب بهذا الشكل أثبتت أهميتها الكبرى من خلال حركات الانتفاضة والاحتجاج التي ضربت عليها إيران حتى الآن المثل الأكبر .

إن ما أسميه بالذاكرة ـ التراث ينبغي ألا يخلط بالمخيال الاجتماعي . إن هذا المصطلح الأخير يمثل الصور والقيم التي حافظ عليها الأول ويعيد انتاجها . ولكن عندما تحصل انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في الذاكرة ـ التراث كما هو الحال فيما يخص الفترة الراهنة التي تهمنا فإن المخيال يتغذى عندئذ بمعطيات مرتجلة ويترك نفسه تجيَّش من أجل ممارسات وأعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يهضمها . ذلك إننا نجد فيما يخص المجتمعات التقليدية التي ضعفت سلطتها المركزية أن كل فئة عرقية ـ ثقافية تستمر في إنتاج هويتها عن طريق تخليدها لحكايات تأسيسية تغذي ذاكرتها التراثية . إن الجماعة تجد ذاتها كلها في هذه الحكايات أو القصص لأنها منخرطة في آن معاً في العمل الجماعي وفي عمليات إنتاج القصص ونشرها عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج اسطورية للابطال الحضاريين . أنظر بهذا الصدد سيرة محمد وعلي والمهدي السوداني أو المغربي أو الشيعي ، الخ وبشكل عام سير كل الأولياء والصالحين. يتم تشكيل هذه النماذج البطولية الفوق بشرية بمساعدة عناصر منتقاة من التاريخ المعاش والواقع الاجتماعي والمناخ المادي الفيزيائي (*) .

إن مجمل هذه الدلالات مبلورة في الحكاية الشفهية التي تنقلها الذاكرة عن طريق المجاز والرمز والاسطورة . إن الذكريات المنتجة بهذا الشكل تموضع الجماعة وترسخها في تاريخ ذي معنى محدد وذي خصوصية مطلقة وعميقة بمعنى أنه مزود بكثافة بسيكولوجية وزمنية ضخمة .

إذا ما نظرنا للمجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة من هذه الزاوية وجدنا أنها تقدم لنا مادة كبيرة للتحليل المفيد ذي الدروس والعظات البليغة . لقد شهدت هذه المجتمعات خلال الثلاثين سنة الماضية انفجاراً سكانياً أدى إلى تعديل جذري لركائز الذاكرة ـ التراث (او الذاكرة التراثية) وللمخيال والعقل . فلقد تضاعف عدد السكان في كل مكان من العالم العربي والاسلامي منذ عام ١٩٥٠ . إن هذا العدد الهائل من الشباب النشيط والمتشدد ذي المطالب والحاجيات الكثيرة والذي كبر ونما في العواصم المزدحمة جداً كالقاهرة وبغداد والجزائر وكراتشي . . أقول أن هذا الشباب هو عملياً مقطوع (أو منقطع) عن الذاكرة ـ التراث وعن كل مكانها المقدس الذي تم الحفاظ عليه بشكل خاص من قبل النساء ومن قبل العمل الجماعي في الحقول والاجتماعات القروية والاحتفالات الجماعية . إن صالات السينما والتلفزيون

(*) مما يدل على أن الاسطورة او التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله ، وانما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال . وهذا هو التعريف الانتربولوجي الحديث لكلمة اسطورة . ولذلك ينبغي على القارىء العربي الا يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة « اسطورة » أو « وعي اسطوري » اننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها . وانما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل الى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات . انه موجود وفعال ومجيش للجماهير (خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة) مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وملاعب الكرة تستبدل تدريجياً بالقيم والتعابير والثقافة التقليدية الخاصة التي خلقتها الجماعة، ثقافة الجماهير الكوسموبوليتية . إن الانفتاح على الماضي التاريخي والثقافات الاجنبية نتيجة انتشار التعليم الحكومي العام يبقى جامداً جداً ومملاً من الناحية التربوية . ويبقى امتثالياً واستعبادياً جداً من الناحية العلمية الى حد أنه يعجز عن التعويض عن الاقتلاع العنيف وفقدان الهوية الذي يحس به الناس والناتج عن حياة المدن الكبرى . أن الوظيفة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للذاكرة التراثية في التمثل والدمج لم يعوَّض عن فقدانها إلا جزئياً عن طريق الإلحاح على الاسلام وتطبيق الشريعة . كنا قد رأينا فيما سبق أن ذلك يمثل تلاعباً ايديولوجياً أكثر مما يمثل حركة فكرية هامة تأخذ على عاتقها مسؤولية استكشاف التراث الروحي والثقافي . وهكذا نجد أن على المجتمعات الاسلامية (**) أن تواجه منذ الآن فصاعداً ، مثلها مثل بقية المجتمعات الأخرى ، نتائج الانقلاب الانطولوجي الحديث وانعكاساته . لقد حلت محل عاطفة اليقين والاطمئنان الداخلي الناتج عن التوكل على الله وتسليم النفس إليه مغامرة الروح القلقة (أو غير اليقينية) التي تناضل من اجل اللحاق بتحولات المعنى والسيطرة عليها إن أمكن . كانت النسخة الشيعية من الوعي الاسلامي قد عرفت في الماضي التجربة التراجيدية بمقتل علي واستشهاد الحسين . ولكن بقي علينا أن نفهم اليوم أن هذا العنصر التراجيدي له تاريخ وأنه يتحول ويتغير . بمعنى آخر : كيف يمكن أن نقرأ اليوم العلاقة التالية : محمد ـ أبو بكر ـ عمر ـ عثمان ـ علي ـ معاوية ـ الحسين . . . ثم الخميني ؟

١٤) نتوصل عندئذ إلى حقل من البحث يتجاوز المثال الاسلامي الغني جداً . نحن نطرح هذا السؤال : من هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص وغايات المجتمع أو قيم الشخص وقيم المجتمع ؟ من الذي يجعل المجتمعات تمارس دورها كتجمعات للاشخاص الأحرار الذين يحاولون التوفيق بين غاياتهم وغايات الجماعة ؟ أو على العكس كتكتل من الأفراد والعائلات والعشائر والجماعات والطبقات التي تتعارض مصالحها وقيمها واستراتيجياتها ضمن أنظمة اللامساواة السائدة ؟ من هو ؟ باسم من ؟ أو بإسم ماذا ؟

إن الاجابة عن هذه الأسئلة بالقول أن الله أو الانسان السيد هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص أو غايات المجتمع يعني تكرار الشهادات الايمانية والكلام الطيب الذي كذبته التجربة الواقعية المعاشة في القرون الماضية واحتجاجات هذه القرون بالذات . إن هذا التكذيب وتلك الاحتجاجات قد أهملت للاسف ونُسيت . ولذا فما علينا إلا أن نستدير من جديد باتجاه العقل ، أقصد العقل المغتني عن طريق مسارات كل انماط المجتمعات المعروفة حتى

(*) يقصد اركون دائماً بتعبير (المجتمعات الاسلامية » كل مجتمع يسيطر عليه الاسلام كدين وكثقافة وكرؤيا للوجود : أي كل مجتمع لم يدخل بعد ساحة العلمنة الفعلية . هذا لا يعني بالطبع عدم وجود عوامل أخرى غير الدين تؤثر على هذه المجتمعات كالعامل الاقتصادي والسكاني والاجتماعي واللغوي . . . انه يهدف الى تعرية آليات التداخل بين كل هذه العوامل والمستويات من خلال دراسته للمجتمعات « الاسلامية » .